

BRILL

Alimentation et poésie: un exemple du "Tağhīl al-Ğāhiliyya"
Author(s): Lidia Bettini
Source: *Arabica*, T. 45, Fasc. 1 (1998), pp. 73-87
Published by: BRILL
Stable URL: http://www.jstor.org/stable/4057413
Accessed: 08/09/2014 05:51

# ALIMENTATION ET POÉSIE: UN EXEMPLE DU *TAĞHĪL AL-ĞĀHILIYYA*

PAR

LIDIA BETTINI

*Les sources d'inspiration de la poésie*

IBN Rašīq (*ʿUmda* I, 211), rapporte que, lorsque les Qurayš décidèrent d'essayer la *muʿāraḍa* du Coran, les mieux doués d'entre eux dans l'art de la parole s'offrirent comme volontaires et, pour favoriser l'inspiration, suivirent un régime composé des mets les plus raffinés: le meilleur pain de blé, le meilleur vin, la viande de mouton (*lubāb -l-burr*[1] *wa-sulāf -l-ḫamr wa-luḥūm al-ḍa'n*). La bonne chère et le bon vin, en même temps que l'audition de chants, sont considérés, rapporte encore Ibn Rašīq (I, 211), comme propices à la poésie.

Les conditions extérieures qui peuvent agir sur l'inspiration poétique n'ont jamais été l'objet, chez les théoriciens, d'un traitement systématique. Les observations les plus complètes se trouvent dans un passage de l'introduction d'Ibn Qutayba au *Kitāb al-šiʿr wa-l-šuʿarā'* (pp. 78-81), ainsi que dans le chapitre intitulé *aḥsanu mā yuğtalabu bihi-l-šiʿr* («les meilleurs moyens de favoriser la création poétique») du *al-ʿIqd-l-farīd*, dans lequel Ibn ʿAbd Rabbih (V, 326-28) recueille les propos qui ont été exprimés à ce sujet, y compris une grande partie de ceux que l'on trouve chez Ibn Qutayba, et encore dans les pages de Ibn Rašīq (*ʿUmda*, I, 204-15), qui sont elles aussi une reprise d'opinions précédemment exprimées.

L'examen du passage d'Ibn Qutayba permet de mettre en évidence deux ordres de motifs: l'un relatif à des mobiles psychologiques et l'autre relatif à des conditions extérieures, physiques ou d'environnement. Il

---

[1] Ğāḥiẓ (*al-Awṭān-wa-l-buldān*, en *Rasā'il*, IV, 117, *Buḫalā'*, 203), cite à ce propos une phrase de ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb, qui définit les «bons mets» de cette manière: *lubāb -l-burri bi-ṣigāri al-miʿzā*, et ajoute: *yaʿnī ḫubza al-ḥuwwārā bi-ṣigāri al-ğidā'* «c'est-à-dire, le pain de fleur de farine avec le chevreau».

faudra probablement considérer ce passage non pas tant comme l'expression d'une réflexion personnelle d'Ibn Qutayba, que comme une reprise ou une somme d'opinions déjà exprimées, et qui seront reprises après lui, et il serait important de déterminer, dans la mesure du possible, l'origine des idées qu'il expose et d'en suivre la fortune après lui. Les émotions qui stimulent l'inspiration poétique, selon Ibn Qutayba, sont la convoitise, le désir, le vin, l'émoi joyeux, la colère[2]; parmi les éléments externes il considère des heures déterminées du jour, certains spectacles naturels, tels que l'eau courante, ou des jardins verdoyants; la mauvaise qualité de la nourriture (*sū'-l-ġiḏā'*, p. 81), est également mentionnée incidemment comme étant une des entraves possibles au don naturel.

*Influence de l'alimentation sur la nature et la conduite des hommes*

Cette rapide allusion à la mauvaise alimentation n'est pas aussi occasionnelle que cela pourrait paraître à la seule lecture du passage d'Ibn Qutayba. En fait, dans les relations sociales de l'Arabie ancienne, telles qu'elles sont reflétées par la poésie et par le *ḥadīṯ*, la mention de l'alimentation tient une place importante. La longue section finale du *Kitāb -l-buḫalā'*[3] (pp. 213-244) contient de nombreux témoignages en vers, tirés pour la plupart d'un contexte de *hiǧā'*, ou de *faḫr*, concernant l'usage d'aliments déterminés. Ǧāḥiẓ déclare avoir composé cette section, qui traite des habitudes alimentaires au sujet desquelles les Arabes du désert échangent des blâmes et des louanges, comme complément nécessaire à son ouvrage. Il est bien entendu que la plupart des vers cités a été composée dans le cadre des grands thèmes de la générosité et de l'avarice, et les chaudrons et les écuelles, avec leurs dimensions, y occupent une partie considérable[4].

Cependant, cette section contient des vers qui montrent que la critique moqueuse des habitudes alimentaires de certaines tribus n'était pas liée à la qualité particulièrement blâmable de ces habitudes, car la critique souligne tout simplement le fait que les habitudes étaient différentes, à cause des diversités géographiques et d'environnement, et

[2] Cf. Gaudefroy-Demombynes 1947, 17-18.

[3] Ch. Pellat n'a pas traduit cette section dans son *Livre des Avares de Ǧāḥiẓ*, Paris 1951, mais, comme chapitre indépendant, dans *Ǧāḥiziana, II. Le dernier chapitre des* Avares *de Ǧāḥiẓ*, «Arabica» 2 (1955), 322-352.

[4] Ibn Qutayba dans *'Uyūn al-aḫbār*, a également un chapitré consacré aux *qudūr wa-al-ǧifān*.

que chacun se moquait des habitudes des autres. C'est ainsi, par exemple, qu'on se moquait des Qurayš pour le fait qu'ils se nourrissaient de la *saḫīna*, un mélange de farine et d'eau, ou de lait, qu'ils mangeaient avec des dattes; le nom de ce plat devient en poésie une désignation métonymique de cette tribu et le poète Ḫidāš b. Zuhayr chante:

*yā šaddatan mā šadadnā ġayra kāḏibatin*
*'alā saḫīnata lawla-l-laylu wa-l-ḥaramū*[5]

quelle attaque bien réelle aurions-nous faite
contre les *Saḫīna*, sans la nuit et les lieux saints.

La satire poétique mise à part, (laquelle nous fournit de toute manière un témoignage des conditions de la vie matérielle), ces différences ont conduit à réfléchir sur les conséquences éventuelles des habitudes alimentaires sur la nature et la conduite des hommes. Lammens (1922, 250-251), cite deux passages de l'*Aġānī*[6], dans lesquels l'intelligence particulièrement aiguë des Ṯaqīf est attribuée à leur habitude de se nourrir de froment. A cette citation Lammens ajoute un passage du *Kitāb -l-Ḥayawān* (IV, 380-381), et dit en guise de commentaire que Ğāḥiẓ "s'élève contre cette explication, qu'il traite de matérialiste. Assurément à Ṭā'if, la fertilité du terroir, l'excellence du climat sont admirables . . . Mais la géographie et la physique n'ont rien à démêler dans cette question, assure Ğāḥiẓ; à preuve, l'intelligence des Médinois, grands mangeurs de dattes; et à l'appui de son argumentation, il cite le culte de la poésie, si florissant à Yaṯrib, l'exemple des Banū 'Oḏra, eux aussi mangeurs de dattes" (pp. 250-251).

Or, le passage de Ğāḥiẓ dont il est question ne parle point de l'intelligence; il s'interroge plutôt sur les raisons pour lesquelles la poésie n'est pas également distribuée, en quantité et qualité, entre les tribus. Ğāḥiẓ dit (*Ḥayawān*, IV, 380-381): les Banū Ḥanīfa, malgré leurs nombreux ennemis, leur valeur, leurs combats, l'envie des autres tribus pour leur terroir et leurs frontières bien protégées au milieu de leurs ennemis, malgré tout cela ont produit moins de poésie que n'importe quelle autre tribu[7], alors que chez leurs proches, les 'Iğl, on trouve des poètes

---

[5] *Buḫalā'*, 233; cf. Ibn Sallām *Ṭabaqāt*, 145; renseignements sur le poète dans Baġdādī, *Ḫizāna*, VII, 196.

[6] *Aġānī*, XII, 48 et 49; le roi de Perse dit à Ġaylān b. Salama al-Ṯaqafī: *qad 'ağibtu min an yakūna laka hāḏā al-'aqlu wa-ġiḏā'uka ġiḏā'u al-'arabi innamā al-burru ğa'ala laka hāḏā al-'aql*; une autre forme de ce *ḫabar* dit, dans la même source, p. 49: *hāḏā al-'aqlu min -l-burri lā min -l-labani wa-l-tamr.*

[7] Le jugement de Yazīd al-Muhallabī sur la faiblesse de la *faṣāḥa* et de l'aptitude à

et des *raǧǧāzūn*. Cela ne dépend pas, continue Ǧāḥiẓ, de la fertilité de leur contrée ou du fait qu'ils sont sédentaires et grands mangeurs de dattes[8], parce que les Aws et les Ḫazraǧ se trouvent dans les mêmes conditions, tout en ayant, comme chacun le sait, une toute autre stature poétique, ainsi que les ʿAbd al-Qays, qui habitent les *qurā* du Baḥrayn, et dont l'alimentation est meilleure que celle des gens de la Yamāma. Un autre exemple est constitué par les Ṯaqīf, qui possèdent un terroir on ne peut plus fertile et riche en fruits, mais aussi un don poétique extraordinaire. Cela ne dérive pas, conclut Ǧāḥiẓ, de la mauvaise qualité de l'alimentation (*min qibali radā'ati al-ġiḏā'*), ou du fait d'être dépourvus d'un terroir fertile et productif qui exige beaucoup de soin (*al-ḫiṣb al-šāġil*), ou de se passer du commerce des autres gens, mais des dons naturels que Dieu a dispensés aux personnes et aux pays (*wa-innamā ḏālika ʿan qadri mā qasama allāhu min -l-ḥuẓūẓi wa-al-ġarā'izi wa-al-bilādi wa-l-aʿrāqi makānahā*).

*L'alimentation parmi les éléments qui agissent sur la production poétique*

Il est évident que le passage que l'on vient de citer apparaît comme un moment, en quelque manière figé dans cette page, d'un débat en cours sur la question suivante: comment expliquer le fait que la production poétique ne se présente pas comme homogène du point de vue quantitatif dans les différentes tribus arabes. Les arguments de Ǧāḥiẓ apparaissent comme une réponse aux explications possibles fournies à ce fait par d'autres personnes, ou comme une série d'exemples en contraste avec ces explications. Le débat paraît se dérouler autour de l'action sur la production poétique de deux éléments: d'une part la présence d'ennemis et d'un état de guerre, d'autre part la fertilité du terroir et donc la qualité de l'alimentation.

Le premier de ces éléments est beaucoup mieux connu que le deuxième; il nous est documenté par un passage souvent cité d'Ibn Sallām -l-Ǧumaḥī, lequel, ainsi que Ǧāḥiẓ, constate que la poésie n'est pas abondante à Ṭā'if, chez les Qurayš et au ʿUmān et en voit la raison justement dans le fait que chez ces gens il n'y avait pas d'hostilité

---

la poésie des gens de la Yamāma est encore rapporté par Marzubānī *al-Muwaššaḥ fī ma'āḫiḏ al-ʿulamā' ʿalā al-šuʿarā'*, éd. M. al-Ḫatīb, al-Qāhira 1385, 228, en relation avec les défauts relevés dans la poésie de Marwān b. Abī Ḥafṣa.

8 Sur l'influence d'une alimentation à base de dattes v. Ibn Ḫaldūn, *Muqaddima* 89. Selon Ibn Qutayba, *Kitāb al-ʿarab*, 357, c'est la nature de la terre qui agit sur la nature des hommes, car Dieu les a créés d'une poignée de terre.

(*nā'ira*) et de guerre, alors que la production poétique est abondante à l'occasion des conflits qui éclatent parmi les tribus (*wa-innamā kāna yakṯuru al-šiʿru bi-l-ḥurūbi allatī takūnu bayna al-aḥyā'*)[9]. Selon Marzūqī[10], ʿAlī b. Mahdī al-Kisrawī aurait exprimé la même opinion: à Ṭā'if il y avait des poètes et des *ruwāt*, mais ils n'étaient pas nombreux, parce que la poésie se trouve abondante lorsqu'il y a des guerres parmi les tribus, comme il arrivait aux Aws et aux Ḫazrağ, et cela explique pourquoi chez les Qurayš la poésie n'était pas florissante.

L'existence de ces documents, concernant la relation entre état de guerre et poésie, nous encourage à voir dans les réflexions de Ğāḥiẓ à propos des effets de la qualité de l'alimentation sur la poésie, une autre face du même débat, que, peut-être, seulement cette allusion nous fait indirectement connaître. En effet, al-Kisrawī et Ibn Sallām ne parlent dans ces passages que d'un seul élément – l'hostilité et la guerre – en relation avec la poésie. Mais il faut remarquer que les gens dont il est question dans les trois passages sont les mêmes: les Ṯaqīf, les Aws et les Ḫazrağ, les Qurayš; Ğāḥiẓ utilise donc de manière personnelle un matériel commun objet de discussion.

### *Valeur idéologique de l'alimentation*

Si l'on compare le passage d'Ibn Qutayba avec le passage de Ğāḥiẓ, on constatera d'abord que la mauvaise qualité de l'alimentation est considérée chez le premier comme une entrave au don poétique, tandis que chez le second elle apparaît comme un élément dont l'efficacité réelle est peut-être discutable, mais qui, de toute manière, ne s'oppose pas à la production poétique; bien au contraire, selon l'avis de certains, il la favorise. La manière donc de juger de la relation entre la qualité de l'alimentation et la poésie subit un changement radical dans ces deux passages.

Étant donné que la raison de ce changement n'est pas chronologique, puisque les deux auteurs appartiennent à la même époque, il faut la chercher dans le contexte auquel les deux passages se réfèrent. Nous avons vu que les auteurs postérieurs à Ibn Qutayba qui ont consacré quelques lignes à cette question partagent avec celui-ci la même vision

---

[9] Ibn Sallām, *Ṭabaqāt*, 259. Ce passage a été souvent cité, ou utilisé, (v. par exemple McDonald 1978, 18-19) comme témoignage des conditions effectives de la poésie antéislamique, comme si l'hostilité favorisait *réellement* l'inspiration poétique.

[10] Ce passage est cité par Kosegarten 1854, pp. v-vi, comme provenant de la préface de Marzūqī à son commentaire des *Mufaḍḍaliyyāt*.

des éléments qui inspirent le poète: eau courante, jardins verdoyants. Le poète que les auteurs visent ici n'est donc pas le poète bédouin, mais le poète citadin de leur époque. Ǧāḥiẓ par contre se réfère non seulement au poète bédouin antéislamique, mais plus particulièrement à la production poétique comme phénomène collectif qui concerne la tribu entière.

La façon de s'alimenter des Bédouins dans l'Arabie antéislamique constitue un lieu commun dans la littérature polémique de la *šuʿūbiyya*, et ce sont précisément les ouvrages qui s'inscrivent dans cette polémique qui nous en ont gardé les témoignages. Ǧāḥiẓ, en concluant les pages qu'il consacre aux aliments louables et blâmables, affirme (*Buḫalā'*, 237) que qui veut en savoir plus peut trouver des renseignements exhaustifs dans son *Kitāb -l-šuʿūbiyya*[11].

Ǧāḥiẓ ainsi qu'Ibn Qutayba utilisent cette littérature pour montrer que les Arabes du désert connaissaient les bons aliments et qu'ils les auraient appréciés, si seulement le milieu naturel dans lequel ils vivaient le leur avait permis, et qu'à l'origine de leurs habitudes blâmables il y avait la contrainte et la faim, et non un penchant naturel[12].

Au delà de ces buts apologétiques, le *ḥadīṯ* et la poésie montrent qu'il y avait trois niveaux d'aliments, classés selon leur degré de considération: les aliments considérés comme propres aux Bédouins du désert, que les sédentaires n'appréciaient pas, tels que les lézards ou les sauterelles; les dattes, qui jouissaient d'une considération double: même le Prophète les appréciait[13], mais elles étaient considérées par les citadins comme un aliment bédouin, et par les Bédouins comme un aliment de sédentaires; comme dit Ǧāḥiẓ, on blâmait les tribus qui demeuraient près des palmeraies, tels que les ʿAbd -l-Qays, les ʿUḏra et les Anṣār, pour le fait qu'ils se nourrissaient de dattes, et Farazdaq chante:

> *wa-lastu bi-ʿabdiyyin ḥaqībatuhu-t-tamrū*
>
> et je ne suis pas un des ʿAbd-l-Qays, dont le sac de voyage est plein de dattes (*Buḫalā'*, 234)

---

[11] Cette littérature est néanmoins, à l'origine, indépendante de la *šuʿūbiyya*, comme le dit bien Chokr 1993, 174: «dans le "registre des Arabes" qu'est la poésie, chaque tribu a sa page glorieuse de mérites ... et sa page honteuse d'ignominies ... soigneusement entretenue par ses adversaires». L'allusion dans *Buḫalā'* est, paraît-il, le seul témoignage de l'existence d'un *Kitāb-l-šuʿūbiyya* de Ǧāḥiẓ, cf. C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, Weimar-Leiden 1889-1942, *Supplementband* I, 240.

[12] *Buḫalā'*, 228-229, Ibn Qutayba, *Kitāb -l-ʿarab*, 365-366.

[13] Ce fait est bien connu, cf. par exemple les traditions citées par al-Barqī, *Kitāb -l-maḥāsin*, éd. M.Ṣ. Baḥr al-ʿulūm, al-Naǧaf 1964, 439; Ǧibra'īl rappelle au Prophète les qualités et les effets bénéfiques sur la santé des dattes de la Yamāma.

et ainsi un Awsite qui se moque d'un Asadite, dit:

*ʿayyartanā tamra-l-ʿirāqi wa-burrahū*
*wa-zāduka ʾayru l-kalbi ḥashasahu-l-ğamrū*[14]

tu nous as couverts de honte à cause des dattes et du blé de l'Iraq
toi dont la nourriture de voyage est la verge grillée d'un chien.

De la même manière, le fait de nourrir les hôtes de dattes ne suffit pas à rendre noble:

*fa-ʾinnaka lam tušbih laqīṭan wa-fiʿlahū*
*wa-ʾin kunta ʾaṭʿamta-l-ʾaruzza maʿa-t-tamrī*

tu ne ressembles pas à Laqīṭ et à ses actions,
même si tu as nourri (tes hôtes) de riz et de dattes (*Buḫalāʾ*, 222).

Le blé, aliment des sédentaires plus raffinés, était considéré comme un des meilleurs aliments. Le pain est apprécié par tout le monde et le fait de pouvoir en disposer était une raison de *faḫr*: les Banū ʿAnbar considéraient comme titre de gloire le fait d'appeler un de leurs *sayyid*, *ākil -l-ḫubz* «mangeur de pain», et les Banū Hāšim tirent leur nom du fait que ʿAmr -l-ʿAlā brisa en morceaux (*hašama*) le pain pour en faire du *ṯarīd* pour son peuple dans une année de disette:

*ʿamru-l-ʿalā hašama-ṯ-ṯarīda li-qawmihī*
*wa-riğālu makkata musnitūna ʿiğāfū*[15].

À ces aliments, qui faisaient partie des régimes pour ainsi dire habituels, les sources en ajoutent d'autres qui, pour être exceptionnels, ne rendaient pas moins leurs usagers objet de *hiğāʾ*. Les Banū Asad, par exemple, étaient accusés, comme on l'a vu, de se nourrir de la chair des chiens (*Buḫalāʾ*, 234-235), et même de chair humaine; à cette tribu et aux Hawāzin on reprochait également de manger la *qurra*:

*ʾa-lam tara ğurman ʾamğadat wa-ʾabūkum*
*maʿa -š-šaʿri fī qaṣṣi-l-mulabbidi šāriʿū*
*ʾiḏā qurratun ğāʾat yaqūlu ʾaṣib bihā*
*siwa-l-qamli ʾinnī min hawāzina ḍāriʿū*

N'as-tu pas vu que les Ğurm sont devenus dignes de gloire, alors que votre père
en reste à couper les cheveux (des pèlerins qui les ont) enduits de *talbīd*
quand de la *qurra* vient il dit: prends-en,
hormis les poux, car je suis un pauvre Hawāzin[16].

[14] *Buḫalāʾ* 235; ici le vers est attribué à Šurayḥ b. Aws; v. aussi *Ḥayawān*, I, 268, 319.
[15] Ce vers est très célèbre et souvent cité, cf. *Buḫalāʾ*, 74 et 230, note 3.
[16] Buḫalāʾ, 217. Le *talbīd*, à la lettre «collage», est une opération qui consiste à enduire les cheveux d'un mélange de gomme arabique et d'herbes diverses pour empêcher la

Les Qurayš se distinguaient d'ailleurs des rustres Bédouins même dans leurs moeurs alimentaires, car ils ne mangeaient ni lézards, ni insectes mais ils aimaient plutôt le vin et le pain au levain cuit au four[17].

L'alimentation variait donc en corrélation avec le genre de vie, mais la considération de cette corrélation n'était pas univoque. Si aux yeux des citadins d'époque abbaside les habitudes alimentaires des Bédouins se révélaient honteuses et dégoûtantes, elles étaient par contre considérées comme partie intégrante de la bédouinité antéislamique, porteuse de valeurs et de qualités qui sont ici poétiques, mais ailleurs aussi humaines[18]; ces qualités qu'on considérait d'autant plus intactes et présentes que ces habitudes étaient respectées: *afṣaḥu al-ʿarabi abarruhum*, «les Arabes qui parlent la langue la plus pure sont ceux des régions les plus désertiques», dit sur un autre plan un dicton bien connu. Le Bédouin avec lequel on entre directement en contact est rustre, mal habillé, a une prononciation rude, produit avec sa bouche et ses mâchoires des mouvements désagréables[19], mais lorsqu'il s'agit du Bédouin mythique de l'histoire des origines, son caractère rustre possède la fascination qui «repose en la croyance en la perfection et en la dignité supérieure de l'originaire»[20].

## *Une idéologie dont les éléments sont multiples*

Dans ce cadre, l'alimentation vient s'ajouter à un autre aspect de cette même reconstruction idéologique: la vision traditionnelle qui voulait que l'Arabie antéislamique fût complètement illettrée. Nous pouvons considérer que cette vision traditionnelle est reflétée au moins sous trois

---

prolifération des poux. Au moment du *ḥaǧǧ* on ajoutait à cette pâte une poignée de farine, on se rasait les cheveux et on offrait cette farine comme *ṣadaqa*. Les renseignements que nous avons sur cette pratique sont contenus dans *Ḥayawān* V, 377-78, sur l'autorité d'Ibn-l-Kalbī, repris ensuite dans le *Lisān*, s.v. *qurra*; le *Lisān* attribue les vers à Muʿāwiya b. Abī Muʿāwiya al-Ǧarmī; v. aussi Ibn Qutayba, *Kitāb -l-maʿānī*, 426.

[17] Ǧāḥiẓ, *al-Awṭān wa-l-buldān*, en *Rasā'il*, IV 117. Selon une tradition bien connue (cf. par exemple les sources citées par Lecomte 1962, 297-98), le Prophète a dit à propos des lézards qu'il n'en mangeait pas, sans les interdire pour autant, parce que «ce n'est pas une nourriture de chez moi». Par contre, Abū Wā'il aurait dit: «j'aime mieux un lézard plein d'oeufs qu'une poule grasse» (*ibidem*).

[18] Cf. l'éloge des Arabes de l'Antéislam attribué à Ibn al-Muqaffa' dans Tawḥīdī, *Kitāb -l-imtāʿ wa-al-mu'ānasa*, sixième nuit.

[19] Cf. par exemple *Bayān*, I, 173, 174, 271.

[20] H.R. Jauss, *Pour une herméneutique littéraire*, trad. française M. Jacob, Paris 1988, p. 41.

formes: l'interprétation de l'épithète *ummī* appliquée par le Coran au Prophète, comme «analphabète»; la tradition qui voulait que le *ḥadīṯ* fût transmis de façon purement orale; et l'idée que le poète bédouin était illettré. Chacune de ces trois questions a été déjà étudiée de son côté; nous nous bornerons donc ici à reprendre les résultats de ces études.

A la signification de *ummī* et *ummiyyūn* dans le Coran deux études ont été consacrées récemment, Goldfeld (1980) et ʿAthamina (1992). Goldfeld, qui a examiné les *tafsīr* les plus anciens cités dans des sources postérieures, comme Ṭabarī ou Ṯaʿlabī[21], montre qu'aucun des commentateurs du premier siècle ne fait la moindre allusion à l'analphabétisme des Arabes ou du Prophète et que ce concept évolue graduellement pendant la première moitié du deuxième siècle, par exemple dans le *tafsīr* de Muqātil b. Sulaymān, m. 150 (pp. 60-62). *Ummī* et *ummiyyūn* n'acquierènt la signification lexicale d'«illettré(s)», d'une manière univoque, que pendant le troisième siècle (p. 67). ʿAthamina consacre une grande partie de son travail à l'examen de l'attitude de la tradition musulmane envers l'expression *al-nabī al-ummī*, car cette tradition, selon lui, s'est plus intéressée à cette expression qu'au sens exact de *ummiyyūn*. ʿAthamina montre que non seulement la littérature coranique, mais également celle de la *sīra* ont essayé de donner des arguments à la thèse qui voulait que le Prophète fût illettré. Son analphabétisme, dit ʿAthamina (p. 67), rendait indubitable le passage direct du Livre du ciel au Prophète et corroborait le caractère miraculeux du Coran, qui sera érigé en dogme à la veille du troisième siècle.

La discussion de cette attitude de la tradition porte ʿAthamina à se confronter à la question de la connaissance et de la diffusion de l'écriture dans l'Arabie antéislamique, et à cette même question reviennent ceux qui ont examiné les deux autres formes de la vision traditionnelle dont nous avons parlé ci-dessus. Que l'écriture fût connue et utilisée, même pour la fixation de la poésie, dans l'Antéislam, est un fait affirmé depuis longtemps[22], et ʿAthamina, tout en citant plusieurs sources de première main, se rallie à une opinion déjà communément acceptée. Mais le savant qui a étudié tout témoignage, direct ou indirect, de l'art d'écrire dans l'Arabie ancienne et qui, surtout, a remarqué le fait que la tradition plaide expressément pour un état de choses que ses propres

[21] (m. 427), *Kitāb -l-kašf wa-l-bayān ʿan tafsīr -l-qurʾān*, manuscrit à l'époque de la redaction de l'article; l'introduction a été éditée avec commentaire par I. Goldfeld en 1984.

[22] Cf. déjà Krenkow (1922).

témoignages démentent, est Nāṣir al-dīn al-Asad dans son livre *Maṣādir al-ši'r -l-ǧāhilī.*

Asad décrit les caractères généraux des sources anciennes auprès desquelles nous pouvons nous renseigner sur la *ǧāhiliyya*, et il constate qu'il n'y a pas d'ouvrages consacrés directement à la description de la vie et de la civilisation antéislamiques, mais que nos connaissances reposent sur des notations dispersées et assez souvent contradictoires, même chez un seul auteur. Ces remarques partagent toutefois un caractère dominant que Asad définit comme *taǧhīl al-ǧāhiliyya* («que l'âge de l'ignorance doit être le plus ignorant possible»), en donnant comme exemple de cette attitude le passage de Ǧāḥiẓ (*Bayān*, III, 28): *wa-kullu šay'in lil-'arabi fa-innamā huwa badīhatun wa-irtiǧāl... ṯumma lā yuqayyiduhū [al-a'rābiyyu] 'alā nafsihī wa-lā yadrusuhū aḥadan min waladihī wa-kānū ummiyyīna lā yaktubūna wa-maṭbū'īna lā yatakallafūn*; chez les Arabes anciens, donc, tout se passait comme si chacun était le premier, et comme si rien n'était transmis d'une génération à la suivante, et cela malgré le fait que le même Ǧāḥiẓ affirme ailleurs (*Ḥayawān*, I, 71) qu'il n'y a pas sur terre de peuple, ou de génération, sans écriture[23].

Les choses se passent de la même manière[24] pour ce qui est de la transmission du *ḥadīṯ*, qui, selon la tradition, aurait été orale jusqu'à l'époque de Ibn Šihāb -l-Zuhrī (m. 124). Cette façon de le transmettre aurait été due au fait que le Prophète aurait interdit la notation écrite du *ḥadīṯ*. Mais à côté des traditions interdisant l'usage de l'écriture, il en existe d'autres, également attribuées au Prophète, qui l'autorisent. La contradiction a été déjà relevée par les anciens, et voici l'explication donnée par Ibn Qutayba: «ou bien il s'agit d'une abrogation

[23] Asad 1956, 42. Le passage de Ǧāḥiẓ se réfère à l'art oratoire et compare la situation des Arabes à celle des autres peuples, qui se transmettent le savoir depuis longtemps et qui ont par conséquent une adresse due a l'imitation.

[24] Le *Kitāb ḏamm aḫlāq -l-kuttāb*, attribué à Ǧāḥiẓ (probablement apocryphe, cf. Pellat 1956, mais aussi, récemment, Sadan 1993), en *Rasā'il*, II, 189-191, peint un tableau méprisant de l'art de l'écriture (*ḫaṭṭ, kitāba*), en laissant entendre que ceux qui l'exercent appartiennent plutôt à une catégorie servile (*lā yatawallāhā illā man huwa fī ma'nā -l-ḫādim*, p. 190; ce dernier mot s'accompagne de *tābi'* et s'oppose à *'aẓīm*). L'argument qui supporte ici cette attitude est que si l'art de l'écriture était une chose noble, le Prophète aurait été le plus digne de le posséder au plus haut degré, mais le contraire s'est produit: Dieu a empêché son Prophète de connaître l'écriture. Il est évident que la cible est ici les *kuttāb* en tant que groupe social, et non les conséquences de l'art d'écrire, dont il n'est jamais question; à ce but l'auteur exploite l'interprétation, evidemment déjà courante, de *ummī* comme «illettré». Il me semble donc que dans ce contexte l'attaque menée contre l'écriture n'apporte aucune contribution à la question qui nous occupe.

de la *Sunna* par la *Sunna*; tout se passe comme si le Prophète avait au début interdit qu'on transcrivît ses paroles, puis par la suite, ayant compris que les traditions devenaient trop nombreuses pour être toutes retenues, avait jugé bon qu'on les transcrivît et les enregistrât; ou bien le Prophète a voulu réserver ce privilège à ʿAbd Allāh b. ʿAmr parce qu'il lisait les livres anciens et écrivait le syriaque et l'arabe alors que les autres compagnons étaient analphabètes (*ummiyyīn*), sauf un ou deux qui savaient écrire, mais bien imparfaitement et sans orthographe»[25].

Dans l'élaboration de la tradition, se produit ensuite une généralisation: non seulement le Prophète et ses compagnons, mais les Arabes en tant que peuple sont qualifiés d'analphabètes et ceci devient la cause pour laquelle le Prophète est défini comme *ummī*: parce que, comme le dit le *Lisān*, la *umma* des Arabes n'écrivait pas et ne lisait pas d'écrit; selon Zamaḫšarī cette épithète est employée pour souligner le fait que le Prophète était un des Arabes, peuple connu parmi les autres par le fait de mal connaître l'écriture[26].

Asad remarque (p. 116) que les passages qui révèlent la connaissance de l'écriture chez les poètes dans les ouvrages anciens, sont en grande majorité des allusions incidentes, qui ont pour but de compléter le contexte et non de renseigner sur ce fait précis. Ces textes montrent que la connaissance de l'écriture était, encore à l'époque omeyyade, considérée comme un caractère honteux et à cacher. D̠ū-l-Rumma, obligé d'avouer au philologue ʿĪsā b. ʿUmar sa connaissance de l'écriture, s'écrie: N'en dis rien, car chez nous c'est une honte (*fa-innahū ʿindanā ʿayb*)[27].

Cependant, à l'époque archaïque l'écriture était loin d'être considérée comme un fait honteux: dans un passage de la *sīra* les Qurayš pour boycotter l'Islam naissant, décidèrent de ne pas contracter de mariages avec les Banū Hāšim et les Banū al-Muṭṭalib. A cet effet ils rédigèrent un document (*ṣaḥīfa*), qu'ils déposèrent à l'intérieur de la *kaʿba* pour se conforter dans leur propre engagement (*tawkīdan ʿalā*

[25] *Kitāb ta'wīl muḫtalif -l-ḥadīṯ*, traduction de Lecomte 1962, 317-318.

[26] *al-Fā'iq fī ġarīb -l-ḥadīṯ*, éd. ʿA.M. al-Baǧāwī – M.A. Ibrāhīm, al-Qāhira 1945, I, 42; v. ʿAthamina 77; cf. aussi Ibn Ḫaldūn, *Muqaddima*, 418 (sur les Bédouins de son temps), 419 (sur la situation au temps du Prophète). Encore aujourd'hui M. ʿAlī, dans l'introduction à sa traduction du Coran (*The Holy Qur'ān*, Lahore 1951) affirme (p. xxxix) que la mémoire des Arabes était tellement prodigieuse qu'il était pour eux motif d'orgueil le fait d'être appelés *ummī* «analphabète», tout en disant ailleurs (p. xxxv) que l'écriture était connue à La Mecque.

[27] Ibn Qutayba, *al-Šiʿr wa-l-šuʿarā'*, 507.

*anfusihim*); la *sīra* fait également mention des noms des scribes de ce document[28].

ʿAthamina (1992, p. 71), rapporte que, selon Ibn Saʿd, à Médina le titre de *kāmil* était attribué à certains personnages parce que, parmi d'autres qualités, ils savaient écrire.

## *Conclusion*

Cette reconstruction idéologique de l'époque des origines, que la culture abbaside a mise en place, et dans laquelle la relation entre alimentation et poésie vient à notre avis s'intégrer, a été sans doute favorisée par plusieurs facteurs. Schoeler (1992), en concluant une série d'articles consacrés à la question de la transmission écrite ou orale du savoir en Islam, montre que l'Islam des premiers siècles a partagé avec la civilisation juive et également la civilisation grecque une attitude dévalorisante de méfiance envers l'écrit. Les textes juridiques montrent qu'il faut se méfier d'un témoignage écrit, parce qu'un écrit tend à ressembler à un autre (*al-kitābu yušbihu al-kitāb*), peut être falsifié (*yuḥarraf*), peut servir seulement comme essai (*lil-taǧriba*), et de toute manière il ne peut être authentifié que par un témoignage oral (pp. 33-34); la même attitude, dit Schoeler, est partagée par les historiens Wāqidī et Madā'inī.

Cette même attitude, entre autres, peut contribuer à expliquer la tradition relative a la transmission orale du *ḥadīṯ*. Les *aḥādīṯ* qui sont à la base de l'élaboration de cette tradition ont été recueillis et rangés de façon systématique par al-Ḫaṭīb al-Baġdādī (m. 463) dans son *Taqyīd al-ʿilm*, édité par Yūsuf al-ʿIšš en 1949. Cet éditeur retrace dans son introduction l'histoire du récit selon lequel le premier qui fixa le *ḥadīṯ* par écrit aurait été Ibn Šihāb al-Zuhrī; il montre que cette affirmation n'a pas été mise en doute pendant plus de cinq siècles, et – bien mieux – qu'elle n'a fait, avec le temps, qu'acquérir ampleur et force (p. 5). L'argument par lequel les auteurs de toute époque veulent renforcer cette affirmation est, en plus de l'interdiction du Prophète de mettre le *ḥadīṯ* par écrit, que les premières générations de transmetteurs étaient proches chronologiquement du Prophète et qu'ils étaient dotés d'une mémoire à la capacité extraordinaire, et donc qu'une fixation par écrit était inutile.

Ceci s'accorde bien avec la reconstruction de l'époque archaïque

[28] Schoeler 1992, 3, Asad 1956, 171. A cette haute considération de l'écrit a l'époque antéislamique on rattache aussi la tradition des poèmes «suspendus» dans la *kaʿba*.

dont nous avons parlé ci-dessus; mais, de plus, certaines sources ajoutent que quelques-uns parmi les Compagnons et les Suivants avaient de la répugnance (*kariha*) pour l'écrit, par crainte que son emploi ne les éloignât de l'effort de mémorisation du *ḥadīṯ* et de le mettre en pratique (p. 9)[29]. La transmission écrite du *ḥadīṯ* dans les premiers siècles, a donc eu besoin, selon la tradition, d'une permission positivement exprimée et elle a été acceptée seulement lorsque le danger que le *ḥadīṯ* se perdît devint contraignant[30].

ʿAthamina, comme on l'a vu plus haut, met en relief les raisons religieuses qui ont favorisé d'abord l'interprétation de *ummī* par «illettré», et ensuite la floraison de la littérature à l'appui[31].

Un autre facteur est peut-être la ligne de défense choisie par les tenants de l'arabité dans la polémique de la *šuʿūbiyya*. Ğāḥiẓ, dans le passage du *Bayān* cité plus haut, comme plus tard Tawḥīdī dans la sixième nuit de l'*Imtāʿ wa-l-muʾānasa*, soulignent la näiveté et l'ignorance des Arabes antéislamiques pour montrer que les acquis intellectuels ou techniques des autres peuples venaient du fait qu'ils avaient des livres et des maîtres, et donc des modèles à imiter. Les Arabes, par contre, dans leur isolement de toute forme de civilisation, ont dû tout tirer de leur propre esprit d'observation et d'invention[32].

---

[29] L'auteur cité est al-Rāmahurmuzī, (m. environ 360), *al-Muḥaddiṯ -l-fāṣil bayn -l-rāwī wa-l-wāʿī*. Cet ouvrage, qui était manuscrit à l'époque de l'édition du *Taqyīd*, a été édité en 1971 à Beirut par M.ʿA. al-Ḫaṭīb.

[30] Pour la résistance envers l'écrit même en dehors de la transmission du *ḥadīṯ*, v. Schoeler 1992, 38.

[31] On sait toutefois que cette interprétation n'a pas complètement oblitéré d'autres significations possibles du mot; cf. par exemple, pour l'attitude de certains cercles chiites, ʿAthamina (1992, 74-75); pour la littérature juridique, Calder (1990). Cela n'empêche que l'équation *ummī* = analphabète constitue l'interprétation de beaucoup la plus répandue en dehors des cercles de spécialistes, et surtout que cette interprétation a été entourée, pour la justifier, de réflexions et de commentaires qui touchent à la nature et aux moeurs des Arabes antéislamiques.

Ğāḥiẓ dans un passage du *Bayān* (IV, 32-33) rapporte l'opinion d'un *šayḫ* de Baṣra sur les raisons pour lesquelles Dieu a voulu que son Prophète fût analphabète (*ğaʿala nabiyyahū ummiyyan lā yaktubu wa-lā yaḥsubu wa-lā yansub*). Selon Ğāḥiẓ le Prophète s'abstenait de l'écriture, aussi bien que du calcul et de la poésie, non parce qu'il en aurait été incapable, mais parce qu'il s'appliquait à sa mission prophétique au point d'oublier l'exercice de ces activités mondaines. ʿAthamina voit (p. 76) dans ce passage une preuve du fait que l'analphabétisme du Prophète était utilisé comme argument qui corroborait l'*iʿğāz*; le passage montre également que le fait n'était pas mis en doute à l'époque de Ğāḥiẓ, quelle qu'en fût l'explication proposée.

[32] Seulement après avoir fini ce travail, j'ai pris connaissance de l'article de J. Sadan, *Vin – fait de civilisation*, en M. Rosen-Ayalon (éd.), *Studies in Memory of Gaston Wiet*, Jerusalem, 1977, 129-160, lequel, tout en traitant un autre sujet, contient des compléments utiles à mon exposé.

## REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Abū al-Farağ -l-Iṣfahānī, *Kitāb al-aġānī*, I-XX, éd. Būlāq 1285 al-Asad, N., 1956, *Maṣādir -l-ši'r al-ğāhilī*, al-Qāhira.

'Athamina, Kh., 1992, «"Al-Nabiyy al-Umiyy": An Inquiry into the Meaning of a Qur'anic Verse», *Der Islam* 69, 61-80.

Baġdādī, *Ḫizānat -l-adab wa-lubb lubāb lisān -l-'arab*, I-VIII, éd. 'A.M.: Hārūn, al-Qāhira 1979-1986.

Calder, N., 1990, «The *Ummī* in Early Islamic Juristic Literature», *Der Islam* 67, 111-123.

Chokr, M., 1993, *Zandaqa et zindīqs en Islam au second siècle de l'hégire*, Damas.

Ğāḥiẓ, *Kitāb -l-bayān wa-l-tabyīn*, I-IV, éd. 'A. Hārūn, al-Qāhira 1968.

—, *Kitāb -l-buḫalā'*, éd. Ṭ. al-Ḥāğirī, al-Qāhira s.d.

Ps. Ğāḥiẓ, *Kitāb ḏamm aḫlāq -l-kuttāb*, en *Rasā'il -l-Ğāḥiẓ*, I-IV, éd. 'A. Hārūn, al-Qāhira, 1979, II, 187-209.

—, *Kitāb al-awṭān wa-l-buldān*, en *Rasā'il al-Ğāḥiẓ*, I-IV, éd. 'A. Hārūn, al-Qāhira 1979, IV, 108-147.

—, *Kitāb -l-ḥayawān*, I-VIII, éd. 'A. Hārūn, al-Qāhira 1938-1945.

Gaudefroy-Demombynes, M., 1947, *Ibn Qotaïba, Introduction au Livre de la poésie et des poètes*, Paris.

Goldfeld, I., 1980, «The illiterate Prophet (Nabī Ummī). An Inquiry into the development of a dogma in islamic Tradition», *Der Islam* 57, 58-67.

Ibn Ḫaldūn, *al-Muqaddima* (citée selon l'édition vocalisée de Beirut, s.d., v. F. Rosenthal, *Ibn Ḫaldūn, The Muqaddimah*, I-III, New York, 1958, I, ciii-civ).

Ibn 'Abd Rabbih, *Kitāb al-'iqd al-farīd*, I-VII, éd. A. Amīn – A. al-Zayn – I. al-Ibyārī, al-Qāhira, 1948-1973.

Ibn Qutayba, *Kitāb -l-'arab aw -l-radd 'alā -l-šu'ūbiyya* en M. Kurd 'Alī (éd.), *Rasā'il -l-bulaġā'*, al-Qāhira 1946.

—, *Kitāb -l-ši'r wa-l-šu'arā'*, éd. A.M. Šākir, al-Qāhira 1958.

—, *Kitāb al-ma'ānī al-kabīr fī abyāt al-ma'ānī*, I-III, éd. F. Krenkow – 'A. b. Yaḥyā al-Yamānī, Bayrūt 1984.

—, *Kitāb ta'wil muḫtalif al-ḥadīṯ*, al-Qāhira 1326.

Ibn Rašīq, *al-'Umda fī maḥāsin al-ši'r wa-ādābih wa-naqdih*, I-II, éd. M.M. 'Abd al-Ḥamīd, Bayrūt 1934.

Ibn Sallam al-Ğumaḥī, *Ṭabaqāt fuḥūl -l-šu'arā'*, éd. M.M. Šākir, al-Qāhira 1952.

Kosegarten, J.G.L., 1854, *The Hudsailian Poems*, I, London.

Krenkow, F., 1922, *The use of Writing for the preservation of Ancient Arabic Poetry*, T.W. Arnold – R.A. Nicholson (éd.), *A volume of Oriental Studies presented to E.G. Browne*, Cambridge, pp. 261-268.

Kurd 'Alī, M., 1908, «Ma'ākil -l-'arab», *al-Muqtabas* 3, 569-579.

Lammens, H., 1922, «La cité arabe de Ṭāif à la veille de l'Hégire», *Mélanges de l'Université S. Joseph* 8, 115-327.

Lecomte, G., 1962, *Le traité des divergences du ḥadīṯ d'Ibn Qutayba; traduction annotée du* Kitāb ta'wīl muḫtalif al-ḥadīṯ, Damas.

McDonald, M.V., 1978, «Orally transmitted poetry in Pre-islamic Arabia and other Pre-literate societies», *Journal of Arabic Literature* 9, 14-31.

Pellat, Ch., 1956, «Une charge contre les secretaires d'etat attribuée à Ğāḥiẓ», *Hesperis* 43, 29-47.

Rodinson, M., *Ghidhā'*, *EI*².

Sadan, J., 1993, «Ādāb al-mulūk attribué à Ğāḥiẓ, un cas type sur la question d'authenticité de certains inédits ğāḥiẓiens», *Arabica* 40, 431-438.

Schoeler, G., 1992, «Schreiben und Veröffentlichen – Zu Verwendung und Funktion der Schrift in den ersten islamischen Jahrhunderten», *Der Islam* 69, 1-43.

Tawḥīdī, *Kitāb al-imtā' wa-al-mu'ānasa*, I-III, éd. A. Amīn – A. al-Zayn, al-Qāhira 1953.

Waines, D., 1986, «Prolegomena to the study of cooking in Abbasid times: a circuitous bibliographical essay», *Occasional Papers of the School of Abbasid Studies* 1, 30-39.

—, 1987, «Cereals, bread and society», *Journal of Economic and Social History of the Orient* 30, 255-285.